فقه و اصول، سال چهل و هشتم، شمارهٔ پیاپی ۱۰٦
پاییز ۱۳۹۵، ۲۵-۹

بررسی فقهی قوادی اینترنتی*

دکتر علی اکبر ایزدی فرد
استاد دانشگاه مازندران
Email: izadifard@umz.ac.ir
دکتر سید مجتبی حسین نژاد[1]
استادیار فقه و مبانی حقوق اسلامی مؤسسه آموزش عالی پارسا- بابلسر
Email: mojtaba@writeme.com

چکیده

یکی از جرائمی که در جامعه امروزی با توجه به پیشرفت تکنولوژی، شیوع به سزایی دارد و چه‌بسا اینکه ضرر ناشی از آن به مراتب بیشتر از نوع سنتی از آن است، قوادی‌های اینترنتی است. حکم این قوادی با توجه به نو ظهور بودن آن، در میان فقها حتی در میان فقهای معاصر مورد بررسی قرار نگرفته است. نگارندگان پس از ذکر بعضی از مصادیق قوادی اینترنتی و بررسی تفصیلی این مسئله، با اثبات جرم بودن قوادی اینترنتی به خاطر دلائلی همچون بنای عقلاء و تنقیح مناط در نهایت با دلائل متقن یعنی تمسک به اطلاق روایت عبدالله بن سنان و تنقیح مناط، به این نتیجه می‌رسند که به خاطر وجود شأنیت شرائط قوادی مستوجب حد در این نوع از قوادی‌ها، قوادان اینترنتی در صورتی که با قصد جمع نمودن افراد برای اعمال نامشروع زنا و یا لواط، آن‌ها را به یکدیگر برسانند، حد قوادی بر آن‌ها اجرا خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: قوادی، قوادی فیزیکی، قوادی اینترنتی، حد قوادی.

---

*. تاریخ وصول:۱۳۹۳/۰۱/۰۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹٤/۰۱/۲۵.
۱ . نویسنده مسئول.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین جرائم جنسی، قوادی است. امروزه این جرم از حد یک بزه ساده و جزئی فراتر رفته و به جرم سازمان‌یافته و بحران بزرگ اجتماعی تبدیل شده است که قاچاق زنان و دختران و تشکیل باندهای فساد و مراکز فحشا را به همراه دارد. قوادی می‌تواند به صورت سنتی و یا اینترنتی باشد. آنچه در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، قوادی اینترنتی است که در محیط مجازی به شیوه‌های جدیدی شکل می‌گیرد. امروزه بسیاری از دلالان جنسی از طریق اینترنت برای اغفال دختران و زنان و حتی مردان استفاده می‌کنند. اطاق گفتگو[1] یکی از این راه‌هاست.

چت به معنای گپ زدن، اختلاط، گفتگوی خودمانی یا دوستانه و صحبت است؛ و یکی از ابزارهای بسیار قوی ارتباطی در اینترنت که استقبال بسیار گسترده از آن در سراسر دنیا توجه محققان حوزه‌های جامعه‌شناسی، فرهنگ، ارتباطات و روانشناسی را به خود جلب کرده و هنوز یک اجماع کلی در مورد اثرات روانی و اجتماعی و کارکردهای آن به وجود نیامده است و یکی از حوزه‌های بسیار مناقشه بر انگیز دنیای مجازی می‌باشد. افراد به نیات مختلف وارد چت روم‌ها می‌شوند.

دلالان جنسی از طریق چت و گفتگوی تایپی یا شنیداری و دادن تصویر خود، با دختران طرح دوستی ریخته و سپس با وعده ازدواج، شغل خوب، درآمد بالا و حتی با فرستادن بلیط و ویزای ورود به کشور مورد نظر، آن‌ها را تحویل قاچاقچیان می‌دهند. (رمضان نرگسی، ۱۹)

به نمونه زیر توجه کنید:

«مریم ص، ۱۸ ساله که گاهی وقت خود را به گفت وگو با دیگران در شبکه اینترنت می‌گذارند، درباره خود چنین می‌گوید: چند وقت بود که هر روز با یک نفر که خودش می‌گفت در یکی از کشورهای اروپایی زندگی می‌کند، از راه اینترنت صحبت می‌کردم. او عکس خود را برایم فرستاد و من هم همین طور. بعد از آن از همدیگر خوشمان آمد و اظهار علاقه کردیم و او گفت که در صورت تمایل امکان فرستادن ویزا و بلیط برای من را دارد» خوشبختانه در این مورد خاص تلاش قاچاقچیان ناکام ماند و مریم به سبب مخالفت پدر و مادرش نتوانست به این مسافرت شوم برود، ولی چه بسا در موارد مشابه، قاچاقچیان در خارج کردن بی‌دردسر دختر بیگناهی از ایران موفق شده باشند. (روزنامه همشهری، ۱۳۸۱/۸/۹)

از مصادیق دیگر می‌توان به سایت‌ها و وبلاگ‌های دوست‌یابی سکسی و همچنین وب‌سایت‌ها و لینک‌های موجود در شبکه‌های اجتماعی همچون فیس‌بوک و توییتر اشاره کرد که علاقمندان به رابطه

1 . chat room

جنسی می‌توانند در این سایت‌ها و شبکه‌ها البته پس از وارد نمودن نام کاربری و رمز عبور در بعض از موارد، وارد شده و شخص مورد نظر خود را پیدا کنند به طوری که در شبکه‌هایی همچون فیس بوک و توییتر شخص با دنیای مجازی پر از فیلم و عکس و پیام و نوشته و... مواجه است که توسط جستجوهایی بسیار پیشرفته و حتی در بعض مواقع با تایپ بعضی از کلمات مورد نظرش به راحتی می‌تواند به مقصود خود برسد.

گاهی هم ایمیل و پست الکترونیکی افراد می‌تواند دربرگیرنده پیام‌ها و عکس‌هایی باشد که با برنامه‌ریزی برای آن‌ها ارسال شده و خواهان ارتباط جنسی است و توسط صاحبان آن‌ها از طریق این ایمیل به ایمیل افراد دیگری ارسال رایانه‌ای شود. (بای و پور قهرمانی، ۳۸۶-۳۸۷)

دیگر اینکه شخص به واسطه ورود به سامانه ارسال پیامک‌های اینترنتی[1] و فرستادن پیامک‌های برنامه‌ریزی شده[2] به افراد مختلف می‌تواند به غرض خود از دلالی جنسی و قوادی برسد.

البته در هر یک از این فروض همان طوری که روشن خواهد شد، تنها در صورتی می‌توان عمل دلالان را قوادی در نظر گرفت که قصد دلالان از آن عمل ایجاد رابطه نامشروع زنا و یا لواط باشد.

ماهیت قوادی مستوجب حد

قواد بر وزن فعال از ماده قود است که در لغت به معنای کسی است که حیوان را از پشت سر می‌راند. (فراهیدی، ۱۹٦/۵؛ فیروز آبادی، ٤٨٤/٥؛ ابن منظور، ۳۷۰/۳) اما در اصطلاح، تعداد زیادی از فقها در تبیین قوادی مستوجب حد، آن را عبارت از جمع میان زن و مرد جهت حصول زنا یا جمع میان مردان برای عمل لواط می‌دانند. (عکبری بغدادی، ۷۹۱؛ علم الهدی ٥١٦؛ طوسی، النهایة، ۷۱۰؛ محقق حلی، ١٤٨/٤) در مقابل، تعداد دیگری از فقها نیز جمع میان زنان برای انجام مساحقه را نیز اضافه نمودند. (حلبی، ٤١٠؛ ابن زهره، ٤٢٧؛ کیدری، ٥١٩؛ شهید ثانی، الروضة البهیة، ١٦٤/٩) باید دانست که غرض اصلی از این تحقیق، امکان قوادی در فضای مجازی و اینترنت و مهم‌تر از آن اجرای حد بر این نوع از قوادی‌هاست. لذا از بررسی اقوال و ادله فقها در قلمرو قوادی مستوجب حد به خاطر طولانی بودن آن و حفظ رعایت کمیت مقاله پرهیز می‌کنیم. منتها در مقام نتیجه می‌توان گفت قوادی عبارت از جمع میان زن و مرد برای زنا یا جمع میان مردان برای لواط است و جمع میان زنان برای مساحقه نمی‌تواند تحت عنوان قوادی مستوجب حد قرار گیرد بلکه در این صورت تعزیر ثابت است. چنانچه قانون مجازات اسلامی

1 . ITMS: internet text messaging system

2 . sms & mms

مصوب ۱۳۹۲ نیز در ضمن ماده ۲۴۲ در این زمینه نگاشته است:

قوادی عبارت از به هم رساندن دو یا چند نفر برای زنا یا لواط است.

نیز توجه به این نکته لازم است که بنا بر قول اصح صدق قوادی مستوجب حد مطابق با نظر کسانی همچون فاضل، تبریزی، مکارم (مرکز تحقیقات فقهی، گنجینه آرای فقهی-قضایی، سوال ۵۷۲۷) و همچنین مطابق با تبصره ۱ ماده ۲۴۲، منوط به تحقق زنا یا لواط است.

همچنین این نکته را نیز باید در نظر داشت که شکی در اجرای حد به خاطر مضمون روایت عبدالله بن سنان (همان‌طوری که خواهد آمد) بر قواد در صورت ثبوت قوادی بواسطه اقرار یا بینه نیست. به طوری که تعدادی از فقها بر آن ادعای اجماع نمودند (علم الهدی،۵۱؛ ابن زهره، ۴۲۷؛ شهید ثانی، مسالک الأفهام، ۴۲۲/۱۴) و فقط اختلاف در کیفیت اجرای حد بر قواد است که بنابر قول اصح مطابق با ماده ۲۴۳ قانون مجازات اسلامی، علاوه بر اجرای هفتاد و پنج ضربه تازیانه- که اجرای آن اجماعی است (همان) و هیچ‌یک از فقها در آن مخالفت نکرده است (طباطبایی، ۲۸/۱۶؛ فاضل هندی۵۰۷/۱۰؛ صاحب جواهر ۴۰۰/۴۱)- به تبعید از محل زندگی البته در بار دوم محکوم می‌شود.

جرم بودن قوادی اینترنتی (عنصر قانونی در قوادی اینترنتی)

بعضی از حقوقدانان حتی جرم بودن جرائمی که برای آن‌ها قانون خاصی تدوین نشده است را منتفی می‌دانند چنانچه در رابطه با جرم بودن جرائمی همچون سرقت رایانه‌ای، در نشست قضایی دادگستری فیروز آباد توسط اکثریت قضات آن این گونه مطرح شد:

با توجه به اینکه قانون خاصی در مورد سرقت اطلاعات کامپیوتری وجود ندارد و مواد عمومی قانون مجازات اسلامی راجع به سرقت نیز حکمی در خصوص مجازات سرقت اطلاعات مزبور ندارد، همچنین با التفات به تفسیر مضیق قانون جزا و تفسیر به نفع متهم، سرقت اطلاعات رایانه‌ای جرم نیست. (معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه، مجموعه نشست‌های قضایی، ۱۲۸)

همان‌طوری که در نظریه فوق ملاحظه می‌شود، طرفداران این نظریه سرقت اینترنتی را به دلیل عدم وجود نص صریح و قانون خاص، نه تنها قائل به عدم اجرای حد در قبال این سرقت هستند بلکه حتی جرمیت آن را نیز منکر شدند. با حفظ این مطلب قوادی اینترنتی نیز از جمله جرائمی است که قانون‌گذار در این زمینه در خصوص این جرم سکوت را اختیار کرده و قانون خاصی را تدوین نکرده است لذا از منظر این دسته از حقوق‌دانان قوادی اینترنتی نیز همانند سرقت اینترنتی جرم محسوب نمی‌شود.

به نظر می‌رسد که از نظر فقهی در تبیین این نظریه می‌توان گفت که قوادی مزبور مجرای اصالت برائت

نیز هست؛ زیرا موضوع اصل برائت عقلی، عدم بیان از جانب شارع می‌باشد و در فرض مزبور نیز بیـانی از جانب شارع به ما نرسیده است از جهت اینکه در زمان شارع که اصلاً اینترنت وجود نداشته است تا اینکـه حکم قوادی از طریق آن به دست ما رسیده باشد لذا با توجه به نو ظهور بودن قوادی اینترنتی، موضوع برائت عقلیه در اینجا محقق است در نتیجه به تبع آن برائت عقلیه جاری شده و مجـازات جـاری نمی‌شـود؛ زیـرا اجرای مجازات و عقاب با بودن موضوع برائت عقلیه (فقدان بیان) قبح عقاب بدون بیان را به همراه دارد کـه جایز نیست. ولی باید در نظر داشت که اگرچه در نگاه ابتدایی ممکن است که صغرای قیاس فـوق صـحیح به نظر آید منتها با امعان نظر در آن، دلیل بر عدم صحت آن روشن می‌شود؛ زیرا هیچ‌گونه تغیری در اصل و جنس و ماهیت این جرم حاصل نشده بلکه تنها در شیوه و شـکل ایـن جـرم تغییـر صـورت گرفتـه اسـت؛ بنابراین با توجه به این مطلب نمی‌توان قوادی سنتی و غیر اینترنتی را جرم تلقی کرد و لیکن نـوع اینترنتـی آن جرم در نظر گرفته نشود، از جهت اینکه بنای عقلا بما هم عقلاء و ارتکازات عرفی این‌گونه از اعمال را جرم قوادی تلقی کرده و برای آن مجازات در نظر گرفته است و شارع مقدس هم که رئیس عقلاسـت آن را ردع و انکار نکرده است در نتیجه با صدور بیان به صورت کلی از ناحیه شارع و الغای خصوصیت از موارد موجود (قوادی سنتی و فیزیکی) در آن که مقتضای بنای عقلاست و عدم ردع شارع از آن، می‌توان گفت که موضوع برائت عقلیه (عدم بیان) در اینجا منتفی است. چنانچه آقای سبحانی در کلاس درس خود در جواب از این سوال که «آیا جرائمی همچون سرقت و قوادی که نوع سنتی از آن مستوجب حد اسـت، نـوع اینترنتـی از آن نیز می‌تواند مستوجب حد باشد یا نه؟» در پاسـخ هـر گونـه شـبهه‌ای را در ایـن الحـاق منتفـی دانسـتند و معتقدند که بین این دو نوع (سنتی و اینترنتی) از جرم هیچ فرقی وجود ندارد لذا در هر دو نوع از این جـرائم در صورت وجود شرائط مستوجب حد، حد بر عامل آن اجرا خواهد شد به طوری که وی در آخر کلام خود در این زمینه می‌گوید: «من فکر نمی‌کنم فقیهی در این الحاق شکی داشته باشد لذا ما نبایـد در ایـن مـورد هیچ‌گونه شک و تردیدی داشته باشیم.» (درس خارج فقه الحدود، زمان: ۱۳۹۰/۱/۷) بنابراین نـه تنهـا ایـن نوع از جرائم همانند نوع سنتی از آن جرم تلقی می‌شود بلکه در صورت داشتن شرائط اجرای حد، بر فاعـل آن نیز حد جاری می‌شود.

ممکن است گفته شود از جمله شرائط حجیت بنای عقلا آن است که مورد تقریـر و تاییـد شـارع قـرار گرفته شده و از ناحیه او ردعی صورت نگرفته باشد؛ زیرا بنای عقلا ذاتاً و به خودی خود فاقد حجیت است از جهت اینکه تنها قطع و یقین فی‌نفسه و ذاتاً حجت بوده و به تبع آن اثبـات حجیـت آن نیازمنـد بـه دلیـل نیست اما ادله غیر قطع و یقین که از جمله آن‌ها بنای عقلاست برای اینکه حجت محسوب شوند احتیاج به پشتیبانی دلیل قطعی بر اعتبارشان می‌باشد. حال با حفظ این مطلب در صورتی که دلیل لفظی معتبـری بـر

تایید و امضای یک سیره عقلایی وجود داشته باشد، در این صورت در اعتبار این سیره مشکلی وجود نـدارد در حالی که در مقام بحث، موضوع (قوادی اینترنتی) در زمان شارع مقدس وجـود نداشـته اسـت تـا بتـوان اثبات نمود که سیره عقلاء مورد تائید و عدم ردع شارع قرار می‌گیرد؟

در پاسخ باید گفت: اگرچه از جمله شرائط حجیت سیره و بنای عقلا بنا بر مبنای مشهور آن اسـت کـه مورد تقریر و تایید شارع قرار گرفته شده و از ناحیه او ردع نشده باشد. (صدر، مباحث الاصول، ۱۰۱/۲؛ امام خمینی، ۱٦٦/۲؛ نائینی، فوائد الاصول، ۱۹۳/۳- ۱۹۲) منتها باید در نظر داشت که ماهیت بنای عقلا «بنای عقلا بما هم عقلاء» به عنوان یک قضیه طبیعیه و بر اساس فطرت اجتماعی عقلاست لذا حجیت آن نیز بـر پایه ارتکاز و طبع عقلایی می‌باشد نه همزمانی و معاصرت آن بـا عصـر شـارع مقـدس. لـذا شـارع کـه دو حیثیت دارد ۱- حیثیت شارعیت ۲- حیثیت عاقلیت، از لحاظ حیثیت دوم روش او با روش و سیره عقلائـی یکی است زیرا شارع به لحاظ این حیثیت از جمله عقلا و رئیس عقلاست لذا نمی‌تواند مصـالح و مفاسـد عقلایی را نادیده بگیرد و بر خـلاف آن حکـم کنـد؛ بنـابراین اسـاس شـارع مقـدس در سـیره‌های عقلایـی مشارکت دارد مگر اینکه احراز شود به عنوان شارع با آن سیره مخالفت کرده است. (اصـفهانی، ٥-٦ /۳۰) در نتیجه نظر شارع مقدس که رئیس عقلا و قانون‌گذار اسلام است، بر حسب طبع و فطرت اولی موافق بـا نظر عقلا بوده لذا اصل بر موافقت شارع با این بناست مگر اینکه عدم موافقت احـراز شـود لـذا در تائیـد و عدم ردع سیره توسط شارع نیازی نیست که موضوع در زمان شارع وجود داشته باشد.

بنابراین مطابق با نظر مشهور اگرچه همزمانی و معاصرت بنای عقلا با عصر شـارع بـه عنـوان یکـی از شروط حجیت بنای عقلا می‌باشد منتها در اثبات معاصرت مزبور باید گفت که اگر معصـوم بنـای عقـلا را ردع کرده باشند، باید چنین ردعی به دست ما رسیده باشد و حال آنکه چنین نیست وانگهی امضـایی کـه از سکوت معصوم به دست می‌آید، بر مبنای آن نکته ثابت عقلایی در بنای عقلا اسـت نـه بـر اسـاس سـلوک فعلی عقلا در آن عصر. از این رو ظاهر از حال معصوم (ع) این است که بنای عقلا را امضای کبروی نموده و اختصاص به زمان قرار نداده است لذا نفس وجود طبع عقلا به شرط عدم ردع از طرف شارع، برای اینکه کشف کنیم شارع مقتضای آن طبع عقلایی را امضا نمـوده، کفایـت می‌کنـد؛ بنـابراین اگـر طبـع و ارتکـاز عقلایی که پایه آن رفتار است بتواند مبنا و پایه رفتارهای دیگری نیـز کـه در زمـان شـارع بـه دلیـل نداشـتن موضوع یا هر دلیل دیگری وجود نداشته‌اند قرار گیرد، در این صورت آن رفتارهای دیگـر نیـز دارای حجـت گشته و معتبر می‌شوند چرا که پایه آن‌ها که همان ارتکاز و طبع فراگیر عقلایی بوده، در زمان شـارع تائیـد و تقریر شده است. (صدر، دروس فی علم الاصول، ۲۷۰؛ مجمع فقه اهل البیت، ۳۳٥-۳۳٦)

لذا مطابق با هر دو مبنا می‌توان گفت وجهی برای فقدان نص و قانون خاص و حاکمیت اصالت برائت

وجود ندارد و ماهیت این دو نوع از قوادی (قوادی سنتی و اینترنتی) یکی است و منطقی به نظر نمی‌رسد که قوادی سنتی و غیر اینترنتی را جرم بدانیم و لکن نوع اینترنتی آن را جرم نشماریم؛ زیرا طبیعی است که در اعصار مختلف به دلیل مسائل مختلفی همچون پیشرفت علم، مصادیق جرائمی همچون قوادی به صورت‌های مختلفی تغییر شکل می‌دهد.

راه دیگری که می‌توان به واسطه آن جرم بودن قوادی اینترنتی را احراز نمود، تنقیح مناط است؛ زیرا قوادی با توجه به روایات وارده در سنت به دلائل مختلفی حرام و مستوجب حد است. در روایاتی همچون صحیحه سعد بن طریف (حر عاملی، ۱۸۸/۲۰) و روایت عمار ساباطی (همان) و ابر اهیم بن زیاد کرخی (حر عاملی، ۳۵۱/۲۰) حرمت عمل قوادی و لعنت پیامبر بر قواد به خاطر جمعی است که قواد میان افراد برای اعمال نامشروع انجام می‌دهد. شکی نیست که چنین جمعی بواسطه قوادی در محیط مجازی و فضای سایبری نیز می‌تواند صورت بگیرد لذا ملاک لعن از ناحیه پیامبر و حرمت عمل در قوادی اینترنتی نیز محقق است در نتیجه از راه تنقیح مناط می‌توان جرم بودن قوادی را ثابت نمود.

اجرای حد بر قواد اینترنتی

پس از احراز جرم بودن قوادی اینترنتی، به نظر می‌رسد که در شأنیت وجود شرائط قوادی مستوجب حد در قوادی اینترنتی جای شک و شبهه‌ای نیست و وسیله در تحقق این جرم تاثیری نخواهد داشت؛ زیرا دلال جنسی می‌تواند شخص بالغ و عاقل و مختار باشد که از راه اینترنت و در فضای مجازی همان طوری که تعدادی از مصادیق آن گذشت، با قصد جمع نمودن افراد برای اعمال نامشروع زنا و یا لواط، آن‌ها را به یکدیگر جمع نماید؛ بنابراین در احراز رکن مادی و روانی شکی نیست و می‌توان تحت ماده ۲۴۲ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ که رکن قانونی جرم قوادی را تشکیل می‌دهد، مجازات این نوع از قوادی‌ها را اجرای هفتاد و پنج ضربه تازیانه و سپس تبعید از محل زندگی- البته در بار دوم- دانست.

آنچه که می‌تواند دلیل بر مطلب فوق در نظر گرفته شود اطلاق روایت عبدالله بن سنان است که در مقام تعیین مجازات قواد وارد شده است.

عبدالله بن سنان گوید: «به امام صادق علیه السلام گفتم: به من بگویید حد قواد چیست؟ حضرت فرمود: حدی بر قواد نیست. مگر نه این است که به او پولی می‌دهند تا راهنمایی کند [تا حیوان کسی را ببرد]. گفتم: فدایت گردم! او به حرام مرد و زنی را با هم جمع می‌کند. حضرت فرمود: این کسی است که بین زن و مرد به حرام جمع می‌کند؟ گفتم: آری، فدایت شوم! منظورم این است. حضرت فرمود: سه چهارم حد زناکار؛ یعنی هفتاد و پنج تازیانه بر او زده می‌شود و از شهری که در آن است، تبعید می‌شود. (حر

عاملی، ۱۷۱/۲۰)

سند این روایت در هر سه طرق از نقل کافی (کلینی، ۲٦۱/۷) و کتاب من لایحضره الفقیه (ابن بابویه، ٤۷/٤) و تهذیب (طوسی، تهذیب الاحکام، ٦٤/۱۰) از جهت وقوع محمد بن سلیمان ضعیف است. منتها بعضی از فقها از جهت مشترک بودن محمد بن سلیمان بین راوی ثقه و راوی غیر ثقه، سند این روایت را ضعیف دانستند (گلپایگانی، ۹٦/۲) ولی باید دانست محمد بن سلیمان بر حسب ظاهر منصرف به محمد بن سلیمان دیلمی بصری به خاطر معروفیت و شهرتش است. (خویی، ۱۳٤/۱٦) گذشته از اینکه روایت ابراهیم بن هاشم قمی از وی نیز به عنوان قرینه بر تعیین وی در محمد بن سلیمان دیلمی بصری است. (تبریزی، اسس الحدود و التعزیرات، ۲۲۲؛ همو، درس خارج فقه الحدود و التعزیرات) همچنین محمد بن سلیمان مصری یاد شده در نقل کتاب من لا یحضره الفقیه ظاهراً همان محمد بن سلیمان دیلمی بصری است (خویی، ۱۳٤/۱٦)؛ زیرا اگرچه در موارد مختلفی از کتاب من لا یحضره الفقیه همچون روایت مورد بحث به محمد بن سلیمان مصری یاد شده است ولی باید در نظر داشت که همین روایت با همین سند در کافی و تهذیب ذکر شده است در حالی که محمد بن سلیمان به طور مطلق نگاشته شده است از طرفی اطلاق نام محمد بن سلیمان منصرف به محمد بن سلیمان دیلمی بصری است- خصوصاً در این روایات که راوی از آن ابراهیم بن هاشم قمی است- که این می‌تواند کاشف از آن باشد که محمد بن سلیمان مصری مذکور در نقل من لایحضره الفقیه همان محمد بن سلیمان دیلمی بصری است. با حفظ این مطلب محمد بن سلیمان دیلمی بصری از راویانی است که علمای رجالی در تضعیف وی تاکید فراوانی دارند. (طوسی، رجال‌الطوسی، ۳٤۳ و ۳٦۳؛ نجاشی، ۱۸۲ و ۳٦٥؛ ابن غضائری، ۹۱/۱؛ ابن داوود حلی، ۲٥۰ و ۲٥٥-۲٥٦) بنابراین سند این روایت فی‌نفسه ضعیف است. منتها ضعف سند این روایت از جهت عمل مشهور بلکه اجماع فقها همان‌طور که قبلاً گذشت جبران می‌شود. عمل به مضمون این روایت از ناحیه فقها به قدری است که حتی فقهایی همچون ابن ادریس که بنابر ادعای صاحب جواهر (صاحب جواهر، ٤۰۰/٤۱) به خبر واحد عمل نمی‌کند، به این روایت عمل کرده است. (ابن ادریس، ٤۷۱/۳) بنابراین در نهایت می‌توان گفت که این روایت مشکلی از جهت ضعف سند ندارد؛ اما در مورد دلالت این روایت باید گفت: همان طوری که در مضمون این روایت -که تنها روایت وارده در زمینه تعیین مجازات قواد است- ملاحظه می‌شود، امام (ع) مجازات اجرای تازیانه و تبعید را بر کسی مقرر فرموده است که به عنوان دلال جنسی بین زن و مرد جمع حاصل کند و شکی نیست که این جمع‌کردن اختصاص به قواد سنتی ندارد بلکه همان‌طور که گذشت دلال جنسی از طریق اینترنت و در فضای مجازی نیز قادر به جمع بین زن و مرد است لذا اطلاق این روایت شامل قواد اینترنتی نیز می‌شود.

تبیین این مطلب از این قرار است که در روایتی مانند روایت عبدالله بن سنان، کسی که به عنـوان دلال جنسی جمع بین زن و مرد برای ارتکاب زنا حاصل کند حدش اجرای هفتاد و پنج ضربه تازیانه و تبعیـد از شهر زندگی است. اطلاق این روایت می‌تواند شامل قواد اینترنتی نیز بشود زیرا سـوال راوی در مـورد کسـی است که جمع بین زن و مرد کند و شکی نیست که قواد اینترنتی نیز همان‌طور که گذشت، از جمله کسـانی است که جمع بین زن و مرد حاصل می‌کند. بدیهی است که در جمع کردن آن دو از نظر عقلاء فرقـی بـین شیوه‌های سنتی و اینترنتی نیست. لذا اطلاق این روایت شامل قواد اینترنتی نیز می‌شود.

البته تمسک به اطلاق چه بسا اینکه ممکن است در بدو نظر مناقشاتی به شرح ذیل را بـه همـراه داشـته باشد:

مناقشه اول: یکی از مقدمات حکمت در مقام تمسک به اطـلاق، احـراز فقـدان قـدر متـیقن در مقـام تخاطب است بنابراین چه بسا اینکه ممکن است در روایت عبدالله بن سنان، قوادی سـنتی بـه عنـوان قـدر متیقن از قوادی در مقام تخاطب بین راوی و امام (ع) باشد.

در مقام جواب از مناقشه فوق باید گفت: بله این قدر متیقن اگر در مقام تخاطب بوده و مستفاد از کلام متکلم باشد، در این صورت مناقشه مزبور وارد است؛ زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب مانع از ظهور اطلاق است. منتها با توجه به آنچه آمد، قدر متیقن بودن قوادی فیزیکی بـه خـاطر وجـود نداشـتن اینترنـت در آن زمان، به عنوان یکی از افراد طولی و بدلی مطلق به ملاحظه خارج از مقام تخاطب است که از خود روایت و سخنان امام (ع) استفاده نشده است لذا این قدر متیقن از آنجایی که خارج از متن سخنان امام (ع) بوده و مستفاد از کلام او نیست. مانع از انعقاد اطلاق نیست و قرینه نمی‌شود که جلوی ظهور و انعقـاد مطلـق در اطلاق را بگیرد وگرنه چنانچه قدر متیقن خارجی، مانع اطلاق می‌شد، هیچ‌گاه اطلاقی وجـود نمی‌داشـت، زیرا هر مطلقی که فرض شود، خواه‌ناخواه قدر متـیقن خـارجی دارد. (آخونـد خراسـانی، کفایـة الاصـول، ۲٤۷؛ همو، فوائد الاصول، ۱۱۸–۱۱۹؛ مکی عاملی، ۳۲۱)

مناقشه دوم: واژه قوادی در این روایت منصرف به قوادی سنتی و فیزیکی می‌باشد زیرا اکثر قوادی ها بـه صورت سنتی انجام می‌شود که در این صورت این انصراف مانع از تمسک به اطلاق می‌شود.

در جواب از این مناقشه باید گفت: بر فرض اینکه اگر چنین بوده باشد و خدشه‌ای بر صغرای این قیاس استدلالی نباشد- زیرا بر حسب ظاهر قوادی اینترنتی نسبت بـه نـوع سـنتی از آن از شـیوع بسـزا و بیشـتری برخوردار است- کبرای این قیاس نیز صحیح نیست؛ زیرا غلبه تنها در صـورتی می‌توانـد موجـب انصـراف شود که ناشی از کثرت انس باشد. تبیین این مطلب به صورت خیلی خلاصه از این قرار است:

منشأ انصراف، ممکن است یکی از امور سه‌گانه ذیل باشد که عبارت‌اند از:

الف- غلبه وجودی: یعنی مطلق، منصرف به فرد یا جمعی شود کـه غلبـه وجـودی دارد: مـثلا اگـر در نجف اشرف گفته شود «جئنی بماء»، باتوجه به اینکه بیشتر آب نجف از فرات تأمین می‌شود، «ماء» به آب فرات انصراف پیدا می‌کند.

ب- اکملیت: این غلبه برخلاف غلبه وجودی که مربوط به کمیت بـود، بـه کیفیـت اشـاره دارد؛ یعنـی مطلق که افراد زیادی دارد، هنگام استعمال، به فرد أکمل و أتم (افضل) منصرف است.

ج- کثرت انس: اگر لفظی در یکی از معانی‌اش، استعمال بیشتری داشته باشـد، ایـن کثـرت اسـتعمال سبب می‌شود که آن معنا با لفظش انس بیشتری پیدا کند و لذا هنگام استعمال، لفظ به همان معنا انصـراف پیدا می‌کند. در این صورت امکان دارد که آن معنا اولا نادر بوده و غلبه وجـودی نداشـته باشـد و ثانیـا فـرد أکمل نباشد بلکه فرد أدنی و اسفل شمرده شود.

در علم اصول ثابت شده است که غلبه وجودی و اکملیت، منشـأ انصـراف نمی‌شـوند و اگـر انصـرافی باشد، بدوی است که به‌زودی زایل می‌شود؛ زیرا ظهور از «انس لفظ با معنا» حاصل می‌شـود و ایـن انـس فقط از طریق استعمال قابل تحقق است، به گونه‌ای که اگر استعمال لفظ در یک معنا زیاد باشد، ایـن انـس زیاد می‌شود تا جایی که لفظ، وجه و مرآة (آینه) برای معنا خواهد شد و در نتیجه ظهور هم قـوی می‌شـود. اما اگر استعمال کمتر باشد، انس کمتر خواهد بود و در نتیجه ظهـور هـم ضـعیف می‌شـود. پـس قـوت و ضعف ظهور، بستگی به قوت و ضعف انس لفظ با معنا دارد و سبب آن، استعمال است نه اکمل بودن و یـا غلبه وجودی فرد، و لذا هرچه لفظ در یک معنایی بیشتر اسـتعمال شـود، انـس آن بیشـتر می‌شـود، چـه آن معنی، فرد اکمل باشد و چه نباشد و اعم از اینکه غلبه وجودی داشته باشد یا نداشته باشـد. در نتیجـه تنهـا کثرت استعمال، سبب ظهور انصرافی می‌شود و این انصراف بـه خـلاف دو صـورت قبـل، بـدوی نیسـت. (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۷۲؛ جزایری، ۴۵۳/۱-٤٥٤؛ ایروانی، ۱۰۰/۱؛ موسـوی حـائری، ۲٤٠؛ تستری کاظمینی۱٥٠-۱٥۱) بنابراین از راه انصرافی که ناشی از غلبه وجـودی اسـت نمی‌تـوان تمسـک بـه اطلاق را منتفی دانست.

البته ممکن است گفته شود که استعمال قوادی در قوادی سنتی زیـاد اسـت لـذا واژه قـوادی در روایـت عبدالله بن سنان منصرف به قوادی سنتی (فیزیکی) است و به تبع آن با توجه بـه اینکـه منشـا ایـن انصـراف کثرت استعمال است در نهایت می‌توان گفت که انصراف نیز مانع از ظهور اطلاق می‌شود.

در جواب از مناقشه نیز باید گفت که اگرچه کبرای قضیه صحیح اسـت منتهـا احـراز صـغری و اثبـات کثرت استعمال قوادی در جامعه امروزی در قوادی سنتی به صورت قطعی و یا حتی ظنی معلوم نیسـت. در نتیجه انصراف در تحت هر صورتی نمی‌تواند در مقام تمسک به اطلاق، هیچ جایگاهی را در خدشه به این

به تمسک دارا باشد.

مناقشه سوم: تقریب این مناقشه که به نوعی مهم تر از دو مناقشه گذشته است، از این قرار است:

متبادر از تعریف قوادی، قوادی سنتی است؛ زیرا آنچه از واژه «جمع» و «تالیف» در تعریف قوادی از عبارت راوی «جعلت فداک إنما یجمع بین الذکر و الأنثی حراما؛ او به حرام مرد و زنی را با هم جمع می‌کند» و عبارت امام (ع)«ذاک المؤلف بین الذکر و الأنثی حراما؛ آن کسی است که بین زن و مرد به حرام جمع می‌کند» در روایت عبدالله بن سنان به ذهن تبادر پیدا می‌کند، جمع سنتی و فیزیکی است در حالی که در قوادی اینترنتی، جمع برای اعمال نامشروع به صورت فیزیکی نیست بلکه این جمع همان‌طور که در تبیین مصادیق این نوع از قوادی‌ها گذشت، در فضای مجازی و به واسطه الکترون‌ها صورت می‌گیرد. در نتیجه در قوادی اینترنتی کاملاً معلوم است که فرد، فعل و انفعالات فیزیکی انجام نداده، بلکه صرفاً با ابزار اشاره‌گر رایانه‌ای این عمل را مرتکب شده است. با توجه به اینکه تبادر از جمله علائم حقیقت است لذا می‌تواند به عنوان قرینه مانع از ظهور اطلاق شده و باعث تعیین واژه جمع در نوع سنتی از آن شود و به تبع آن قوادی سنتی مستوجب حد نباشد.

در جواب از مناقشه فوق می‌توان گفت:

اولاً: دلیل تبادر از امور وجدانی است و لذا هر کس برای اثبات مدعای خود می‌تواند به آن تمسک کند اما باید به وجدان مراجعه کرد و دید حق با کیست. به نظر می‌رسد که در فرض فوق با مراجعه به وجدان، معنایی اعم از جمع سنتی (فیزیکی) و مجازی (غیر فیزیکی) از واژه «جمع» به ذهن تبادر می‌کند.

تبیین این مطلب از این قرار است:

قبل از هر چیزی باید دانست که با مراجعه به علم اصول روشن می‌شود جایگاه علائم حقیقت و مجاز به صورت طولی و مرتبه‌ای نیست بلکه هر کدام از علائم حقیقت و مجاز از جمله تبادر و عدم صحت سلب در عرض یکدیگر تحت عنوان علائم حقیقت و مجاز قرار می‌گیرند. از این رو در دنیای امروزی نمی‌توان عنوان جمع را به صورت مطلق و غیر مقید[1]، از جمع‌های صورت گرفته در فضای مجازی سلب

---

۱. زیرا تنها سلب مطلق می‌تواند به عنوان علامت مجاز در نظر گرفته شود نه سلب مقید. توضیح اینکه در صورتی که سلب مطلق از لفظی صحیح محسوب شود در این هنگام این سلب می‌تواند به عنوان علامت مجاز در نظر گرفته شود مانند: «الرجل الشجاع لیس باسد» در این عبارت چون یک مطلق (اسد) از رجل شجاع سلب شده است. لذا استعمال اسد در رجل شجاع مجاز است. این سلب که علامت مجاز است در فرض کنونی صحیح نیست یعنی نمی‌توان گفت «: الجمع الإلکتروني لیس بجمع».
اما در صورتی که سلب مقید از لفظی صحیح در نظر گرفته شود در این هنگام این سلب نمی‌تواند به‌عنوان علامت مجاز محسوب شود مانند: «الزنجی لیس بانسان ابیض» در این عبارت چون یک مقید (انسان ابیض) از زنجی سلب شده است. لذا استعمال انسان در زنجی مجاز نیست. این سلب در فرض کنونی اگرچه می‌تواند صحیح در نظر گرفته شود از اینکه گفته شود «الجمع الإلکتروني لیس بجمع جسمیٍّ» منتها باید در نظر داشت که نمی‌تواند علامت مجاز شمرده شود. لذا سلبی که صحیح است علامت مجاز نیست و سلبی که علامت مجاز است، صحیح نیست. (برای تبیین این مطلب، ر.ک: عراقی، ۱۳۶/۱؛ آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۴۷)

کرد لذا عدم صحت سلب می‌تواند نشانه حقیقت بودن جمع در این گونه از قوادی‌ها نیز بوده باشد؛ و چه بسا اینکه عدم صحت سلب می‌تواند- به خاطر علامت بودن تبادر و عدم صحت سلب در عرض یکدیگر به عنوان علائم حقیقت نه اینکه این دو علامت به عنوان علائم حقیقت در طول یکدیگر باشند- کاشف از آن باشد که متبادر از کلمه جمع، جمع فیزیکی نیست بلکه اعم از جمع فیزیکی و اینترنتی است.

ثانیاً: با اثبات جمع‌های فیزیکی- به علت تبادر آن از کلمه جمع در تعریف قوادی- به عنوان معنای حقیقی واژه جمع در تعریف قوادی، نمی‌توان معنایی را که به ذهن تبادر پیدا نمی‌کند (جمع اینترنتی) را در زمره معانی مجازی آن واژه شمرد؛ به عبارت دیگر در جایی که تبادر است، معنای حقیقی نیز است اما این طور نیست که در جایی که معنای حقیقی است تبادر هم باشد و علامت بودن تبادر برای معنای حقیقی نمی‌تواند مستلزم چنین مقتضایی باشد. لذا مرحوم آخوند در علائم حقیقت و مجاز سه علامت را ذکر می‌کند: تبادر، عدم صحت سلب، اطراد. منتها به دو قسم آخر که می‌رسد، نفی و اثباتش را متعرض می‌شود از اینکه در باب عدم صحت سلب، عدم صحت سلب را به عنوان علامت حقیقت، و صحت سلب را به عنوان علامت مجاز می‌دانند و در باب اطراد هم، اطراد را به عنوان علامت حقیقت و عدم اطراد به عنوان علامت مجاز ذکر کرده‌اند. در حالی که در باب تبادر فقط متذکر آن می‌شوند که تبادر علامت حقیقت است و متذکر آن نمی‌شوند که عدم تبادر به عنوان علامت مجازی بودن معنای غیر متبادر از واژه است. (آخوند خراسانی، کفایة الاصول، ۱۸- ۲۰) بنابراین اثبات مدعی متوقف بر مفروغیت عدم تبادر به عنوان علامت برای مجازی بودن معنای غیر متبادر است که اگرچه مشهور بین اصولیان قائل به بودن عدم تبادر به عنوان علامت برای مجازیت معنای غیر متبادر هستند. منتها باید در نظر داشت که مطلب فوق خالی از مناقشه نیست (برای تبیین این مطلب، ر.ک: فاضل لنکرانی، ٦۰٥/۱). لذا در صورتی که نتوان مطلب فوق را اثبات کرد باید گفت که نه تنها جمع غیر فیزیکی تحت عنوان معنای مجازی جمع اثبات نمی‌شود بلکه می‌تواند از جمله معانی حقیقی جمع نیز محسوب شود؛ زیرا چه بسا همان‌طور که در مناقشه اول گذشت در دنیای امروزی که عصر تکنولوژی و فناوری است، نمی‌توان عنوان جمع را به صورت مطلق از جمع‌های مجاز و واقع در فضای سایبری سلب کرد در نتیجه عدم صحت سلب نشانه حقیقت بودن جمع در این گونه از جمع‌ها نیز هست فارغ از آنکه عدم صحت سلب به خاطر گرفتن در عرض تبادر به عنوان علامت مجاز، می‌تواند کاشف از تبادر معنایی اعم از جمع فیزیکی و مجازی از واژه جمع باشد.

نکته‌ای که در اینجا جهت هر گونه رفع شبهه‌ای باقی می‌ماند اینکه ممکن است گفته شود که تمسک مزبور اگرچه به صورت کلی صحیح است منتها در باب حدود با توجه به حاکمیت قاعده «الحدود تدرأ بالشبهات» در هنگام شک و شبهه این تمسک صحیح نیست بلکه در هنگام شک باید به مقتضای قاعده

درء تمسک نمود و حد را از قواد ساقط نمود.

در جواب از مناقشه فوق گفته می‌شود اگرچه قاعده «الحدود تدرأ بالشبهات» به عنوان قاعده اختصاصی در ابواب فقه جزایی خصوصاً باب حدود محسوب می‌شود منتها باید دانست که تمسک به مقتضای این قاعده و منتفی دانستن اجرای حد در صورتی است که هیچ شمولیتی از ناحیه اطلاق وجود نداشته باشد لذا با احراز اطلاق و شمولیت آن وجهی برای تمسک به مقتضای قاعده درء نیست (فاضل لنکرانی، تفصیل الشریعه، الحدود، ۵۳۳-۵۳۵؛ همو، درس خارج فقه الحدود؛ صاحب جواهر، ٤۹۹/٤۱) در نتیجه در مقام بحث نیز وجهی برای تمسک به این قاعده پس از شمولیت اطلاق روایت عبدالله بن سنان بر فرض مزبور نیست.

بنابراین با تمسک به اطلاق روایت صحیحه عبدالله بن سنان می‌توان حد را بر قواد اینترنتی جاری نمود.

البته در اجرای حد بر قواد همان‌طور که در بیان قلمرو قوادی گذشت، اجماع اقامه شده است منتها باید دانست به واسطه تمسک به این اجماع نمی‌توان بر قواد اینترنتی حد جاری نمود؛ زیرا اولا این اجماع بر فرض وجود آن از جهت مدرکی یا محتمل المدرکی بودنش نمی‌تواند فی‌نفسه به عنوان دلیل بر اجرای حد موضوعیت داشته باشد؛ زیرا اجماع تنها در صورتی حجت است و می‌تواند دارای ارزش استنادی داشته باشد که کاشف از قول معصوم باشد از آنجایی که در فرض مزبور مدرک قطعی و یا به صورت احتمالی این اجماع، دلائل لفظی همچون روایت عبدالله بن سنان است، لذا آنچه که در واقع اگر بخواهد حجت باشد، منشأ این اجماع یعنی روایات است. (جناتی، ۲۱۹) گذشته از اینکه بر فرض اینکه بر صغرای این قیاس خدشه‌ای وارد نشود و اجماع بتواند تحت عنوان دلیل مستقل موضوعیت داشته باشد، توجه به این نکته نیز لازم است که اجماع به عنوان دلیل لبی در نظر گرفته می‌شود و در علم اصول ثابت شده است که در ادله لبی باید بر قدر متیقن اکتفاء نمود. لذا نمی‌توان با اجماع در یک مسئله، حکم مسائل دیگر را استنتاج نمود بلکه باید بر قدر متیقن که همان مورد اجماع است اکتفا نمود. (طباطبایی قمی، ۲۷/۲ و ۱۱۲؛ عراقی، ۳۸٦؛ صدر، مباحث الاصول، ٥۲۱/٦) بنابر این اساس با ادعای اجماع بر اجرای حد بر قواد، نمی‌توان اجرای حد بر قواد اینترنتی را اثبات نمود.

با توجه به مطلب گفته شده وجه عدم تمسک به بنای عقلا در اجرای حد بر قواد نیز روشن می‌شود؛ زیرا بنای عقلا نیز همچون اجماع از ادله غیر لفظی و در شمار ادله لبی جای می‌گیرد لذا نمی‌توان به اطلاق این بنا تمسک کرد (نائینی، اجود التقریرات، ۹٦/۲) و حکم مورد مشکوک یعنی اجرای حد را بر قواد اینترنتی ثابت نمود بلکه در این موارد به قدر متیقن از این بنا که تنها همان جرم بودن قوادی اعم از نوع

سنتی و اینترنتی از آن است، اکتفا می‌شود.

دلیل دیگری که می‌توان به واسطه آن اجرای حد بر قواد اینترنتی را ثابت نمود، تنقیح مناط است که از جمله اصول لفظیه به شمار می‌رود؛ زیرا با مراجعه به روایت عبدالله بن سنان دانسته می‌شود که مناط جاری ساختن حد بر شخص قواد، جمع نمودن زن و مرد توسط وی برای زنا است و شکی نیست که این جمع در قوادی از راه اینترنت نیز وجود دارد لذا از راه تنقیح مناط نه تنها می‌توان جرم بودن قوادی را اثبات نمود بلکه از این راه می‌توان قواد اینترنتی را مستوجب حد دانست.

لازم به ذکر است که با معتبر بودن قصد قوادی که به عنوان رکن روانی این جرم تلقی می‌شود در صورتی که قواد اینترنتی قصد قوادی نداشته باشد اگرچه مقدمات قوادی را در فضای مجازی فراهم کرده باشد، نمی‌توان به خاطر فقدان قصد قوادی و رکن روانی بر وی حد را اجرا نمود. مثل اینکه شخصی پس از تاسیس سایت برای قوادی، از این کار منصرف و پشیمان شود منتها بنا بر دلائلی همچون فراموشی، سایت را تعطیل نکند بدون شک حد قوادی بر وی به خاطر وجود نداشتن قصد قوادی اجرا نمی‌شود همان‌طور که در نوع سنتی از قوادی نیز فقدان قصد قوادی، اجرای حد را منتفی می‌سازد. لذا در مجموع شانیت وجود شرائط قوادی مستوجب حد در قوادی اینترنتی وجود دارد در نتیجه قوادی اینترنتی در صورتی که واجد شرائط اجرای حد باشد، مستوجب حد خواهد بود.

نکته ای که در آخر این تحقیق لازم به ذکر است اینکه قوادی از طریق اینترنت دارای زحمت کمتری برای حصول غرض جمع و در عین حال دارای بازدهی بیشتری است؛ زیرا شخص در هر یک از مصادیق قوادی اینترنتی از طریق وصل بودنش به شبکه جهانی اینترنت می‌تواند سوژه‌های زیادی را به همراه داشته باشد لذا شخصی که سایتی را به غرض قوادی تاسیس می‌کند به خاطر وصل بودنش به شبکه جهانی اینترنتی به مراتب می‌تواند افرادی بیشتری را برای ارتکاب اعمال نامشروع جمع کند. گذشته از اینکه به خاطر مخفی بودن هویتش در بسیاری از مواقع با خیال راحت‌تری می‌تواند اغراض خود را عملی سازد. بنابر این اساس در صورتی که به عناوین مختلفی همچون کثرت قربانیانی که مورد دلالی جنسی وی قرار می‌گیرند، موجب اختلال در آسایش عمومی مردم و نظم در جامعه شود و باعث سلب اعتماد مردم و جامعه نسبت به دولت آن کشور گردد و صدمه آن نیز قبل از آنکه متوجه افراد به‌خصوصی شود، عائد نظام اداری مملکت شود، در یک چنین صورتی چه بسا اینکه جرم مذکور با توجه اینکه مجرم در فضای سایبری در صدد از بین بردن حالت تعادل جامعه می‌باشد، به قرار گرفتنش تحت عنوان افساد فی الارض، مطابق با ماده ۲۸٦ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ موجب اعدام خواهد بود.

نتیجه‌گیری

اولاً: قوادی در فضای اینترنتی با در نظر گرفتن مقتضای بنای عقلاء و تنقیح مناط جرم محسوب می‌شود.

ثانیاً: در شأنیت وجود شرائط قوادی مستوجب حد در قوادی اینترنتی جای شبهه نیست و وسیله و شیوه و شکل جرم نمی‌تواند در تحقق این جرم تاثیری داشته باشد بلکه ملاک تحقق جرم قیادت است حال به هر شکلی که می خواهد واقع شود اعم از اینکه در عالم فیزیکی صورت گیرد و یا اینکه در محیط مجازی و اینترنتی رخ دهد. دلیل بر این مطلب آن است که اطلاق روایت عبدالله بن سنان که در مقام بیان مجازات قواد است، شامل این نوع از قوادی نیز می‌شود گذشته از اینکه از راه تنقیح مناط نیز می‌توان اجرای حد بر قواد اینترنتی را نتیجه گرفت؛ زیرا مناط جاری ساختن حد بر شخص قواد با مراجعه به روایت عبدالله بن سنان، جمع نمودن وی زن و مرد را برای زنا است که بدون شک این مناط در قوادی اینترنتی نیز وجود دارد لذا از راه تنقیح مناط علاوه بر اثبات جرم بودن قوادی اینترنتی، می‌توان اجرای حد را نیز بر قواد اینترنتی ثابت نمود.

منابع

قرآن کریم.

ابن ادریس، محمد بن احمد، ***السرائر***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ١٤٠٦ ق.

ابن بابویه، محمد بن علی، ***کتاب من لایحضره الفقیه***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ ق.

ابن داوود حلی، حسن بن علی، ***الخلاصه***، نجف اشرف، منشورات المطبعة الحیدریة، چاپ دوم، ١٣٨١ق.

ابن زهره، حمزه بن علي، ***غنية النزوع***، قم، موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ١٤١٧ ق.

ابن غضائری، احمد بن حسین، ***رجال ابن الغضائری***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت، دار الفکر، ١٤١٤ ق.

ابوالصلاح حلبي، تقي بن نجم، ***الکافی فی الفقه***، بی‌نا، ١٤٠٣ ق.

اصفهانی، محمد حسین، ***نهایة الدرایة فی شرح الکفایه***، بی‌جا، بی‌نا، ١٤٠٨ ق.

ایروانی، علی، ***نهایة النهایة فی شرح الکفایة***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ١٣٧٠.

آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ***کفایة الأصول***، مؤسسه آل البیت (ع)، قم، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

________، ***فوائد الاصول***، وزارت ارشاد، تهران، چاپ اول، ١٤٠٧ ق.

بای، حسینعلی و بابک پور قهرمانی، ***بررسی فقهی حقوقی جرائم رایانه‌ای***، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۸.

تبریزی، جواد، ***أسس الحدود و التعزیرات***، قم، دفتر آیت الله تبریزی، ١٤١٧ ق.

________، ***درس خارج فقه الحدود***، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.

تستری کاظمینی، عبد الحسین بن محمد تقی، ***الهدایة فی شرح الکفایة***، بغداد، مطبعة الآداب، چاپ اول، ۱۳۳۰.

جزایری، محمد جعفر، ***منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة***، قم، موسسه دارالکتاب، چاپ چهارم، ١٤١٥ ق.

جناتی، محمد ابراهیم، ***منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی***، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۷۰.

حر عاملی، محمد بن حسن، ***وسائل الشیعة***، قم، موسسه آل البیت (ع)، چاپ اول، ١٤٠٩ ق.

حکیم، محمد تقی، ***اصول العامة للفقه المقارن***، قم، آل البیت (ع)، ۱۹۷۹ م.

خمینی، روح الله، ***تهذیب الأصول***، مقرر: جعفر سبحانی، قم، دار الفکر، چاپ اول، ۱۳٦۷.

خویی، ابوالقاسم، ***معجم رجال الحدیث***، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

رمضان نرگسی، رضا، ***بررسی پدیده قاچاق زنان***، مرکز پژوهش‌های اسلامی، مرکز تحیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان، بی‌جا، چاپ اول، بی‌تا.

سبحانی، جعفر، ***درس خارج فقه الحدود و التعزیرات***، مقرر: سید مجتبی حسین نژاد، نسخه خطی.

شهید ثانی، زین الدین بن علی، ***الروضة البهیة***، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ١٤١٢ ق.

________، ***مسالک الافهام***، قم، موسسة المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

صاحب جواهر، محمد حسن بن باقر، ***جواهر الکلام***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بی‌تا.

صدر، محمد باقر، ***بحوث فی علم الأصول***، بیروت، دار الاسلامیة، ١٤١٧ ق.

________، ***دروس فی علم الاصول***، بی‌جا، دار المنتظر، ١٤٠٥ ق

________، ***مباحث الأصول***، قم، بی‌نا، ١٤٠٨ ق.

طباطبایی قمی، تقی، ***آراؤنا فی أصول الفقه***، قم، محلاتی، چاپ اول، ۱۳۷۱.

طباطبائي کربلايي، علي بن محمدعلي، ***رياض المسائل***، موسسه آل البیت (ع)، قم، چاپ اول، ١٤١٨ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***النهایة***، دارالکتب العربی، بیروت، چاپ اول، ١٤٠٠ ق.

________، ***تهذیب الاحکام***، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.

________، ***رجال الطوسی***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سوم، ١٤٢٧ ق.

عراقی، ضیاءالدین، ***الاجتهاد و التقلید***، قم، نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۸۸.

________، ***نهایة الافکار***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٧ ق.

علم‌الهدي، علي بن حسین، ***الانتصار***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٣ ق.

فاضل موحدي لنكراني، محمد، ***سیری کامل در اصول فقه***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.

فاضل هندی، محمد بن حسن، ***کشف اللثام***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤١٦ ق.

فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ***قاموس المحیط فی اللغة***، بیروت، دارالجبل، بی‌تا.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، بی‌جا، دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم، ١٤٠٧ ق.

کیدری، قطب الدین محمد بن حسین، ***اصباح الشیعة***، قم، موسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ١٤١٦ ق.

گلپایگانی، محمد رضا، ***الدر المنضود فی احکام الحدود***، مقرر: علی کریمی جهرمی، قم، دارالقرآن الکریم، ١٤١٢ ق.

مجمع فقه اهل البیت، ***قواعد اصول الفقه علی مذهب الامامیه***، قم، المجمع العالمی لاهل البیت (ع)، ١٤٢٣ ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ***شرائع الاسلام***، قم، موسسه اسماعیلیان، چاپ اول، ١٤٠٨ ق.

مرکز تحقیقات فقهی، ***گنجینه آرای فقهی-قضایی***، بی‌نا، قم، بی‌تا.

معاونت آموزش و تحقیقات قوه قضائیه، ***مجموعه نشست‌های قضایی (مسائل قانون مجازات اسلامی (۳))***، قم، بی‌نا، ۱۳۸۲.

مفید، محمد بن محمد، ***المقنعة***، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

مکی عاملی، حسین یوسف، ***قواعد استنباط الأحکام***، قم، انتشارات مولف، چاپ اول، ۱۳۹۱ ق.

موسوی حائری، مصطفی محسن، ***نهایة الوصول الی کفایة الأصول***، نجف اشرف، مطبعة الآداب، چاپ اول، بی‌تا.

نائینی، محمد حسین، ***أجود التقریرات***، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲.

________، ***فوائد الأصول***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ١٤١٧ ق.

نجاشی، أحمد بن علی، ***رجال النجاشی***، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤٠٧ ق.